العلمانيّة من منظورٍ عقائدي
(عزيز العظمة)

قراءة محمد جمال طحان

كيف نتقدّم؟ لماذا تأخّر العرب؟ لماذا تراجع المسلمون وتقدّم غيرهم؟ أسئلة النهضة الأساسية تُطرح اليوم بصيغة أخرى باسم العلمانية. ونحن نتساءل أولاً: لمن العلمانية، ولماذا، وكيف؟

أهي حقّاً من أجل المقهورين؟

ماذا يريد المواطن المقهور؟ أن يتمتّع بحريته ويعامَل كإنسان وهو يسير في درب الحياة ـ القصيرة ـ الطويل، لا أن يُكبَّل فكره من قِبل سلطة فكرية كما تكبّل تحركاته من قِبل سلط سياسية واقتصادية.

من المهم أن يكون للإنسان موقف من الحياة، ومن اللائق أن يساعد الآخرين على تكوين مواقفهم بحرية تامة. أمّا المشرّف فهو موقف الذي يدافع عن حرية آراء من يخالفه. إذ ذاك تُعتق عقول البشر من العقائد الدوغمائية التبشيرية ذات النظرة الأحادية.

وكما طُرح الإسلام على أنه الحل النهائي لمشكلات البشر، طُرحت الماركسية بوصفها المخلّص الأوحد من آلام الوجود، وتُطرح ـ اليوم ـ العلمانية بوصفها نزعة شمولية تتعالى على ما سبق، وكأن أصحابها لم يعوا دروس تهدّم أسقف الأفكار.

وكتاب (العلمانية من منظور مختلف)(*) واحد من آثار المجهودات التي يقدّمها معتنقو العلمانية في الفكر العربي المعاصر. وصاحبه الذي تخلّى عن الماركسية، يحاول ـ هنا ـ أن يقدّم منظوراً مختلفاً للعلمانية. فهل حقاً قدّم

(*) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1992؛ 378 ص.

أي جديد، أم أنه خلق مشكلة أوروبية ليبتكر حلاً أوروبياً لها؟ وهل يقدّم علمانية (علمانية)، أم أنه يبشّر بقصيدة علمانية؟ هذا ما نحاول أن نتعرّفه من خلال رحلتنا مع هذا الكتاب، ناظرين في ما قيل لا إلى من قال.

وقد آثرنا تقسيم القراءة إلى قسمين: نعرض في الأول آراء المؤلف عرضاً مكثفاً حيادياً، مرجئين التحليل والمناقشة إلى القسم الثاني، وذلك حتى لا تختلط مواقفنا بمواقف صاحب العمل. وفي ثنايا ذلك سيبرز رأينا في منهجه من خلال تحليلنا الذي نقدّمه عبر المقولات الأساسية في الكتاب، ثم نرفع خلاصة القراءة ـ لا ملخصها ـ مشفوعة ببعض النتائج والتساؤلات(*).

العرض

يتألف كتاب عزيز العظمة من مقدمة وخمسة فصول وخاتمة يعدّها المؤلف فصلاً سادساً.

في الفصل الأول وتحت عنوان (الدين والدنيا من منظار التاريخ) يعرّف بمصطلح العلمانية، الذي كان يستعاض عنه فيما مضى، بعبارة (مدني)، لتشير إلى مؤسسات لادينية، ثم دخلت كلمة العلمانية ـ باسمها الصريح ـ مع أعمال ساطع الحصري. وهي كلمة مشتقة من (العِلم) لتغدو علمانية (بكسر العين). ويستخدمها العظمة في كتابه على هذا الأساس. ثم ينطلق ليدرس الدين والحياة العامة في الحاضرة المسيحية، فيرى أن الأديان التوحيدية تحصر مرجعياتها الروحية والفكرية والقانونية في أطر تصوراتها العقيدية، بينما تُركت مسألة الدين جانباً في الديانات القديمة وبخاصة الوثنية الرومانية، مما فتح المجال للتعايش السلمي للجماعات الدينية المختلفة ضمن حدود سياسية واحدة. ولم يُدمج الدين في القانون العام للدولة إلاّ مع تحوّل الإمبراطورية الرومانية الوثنية إلى الإمبراطورية البيزنطية المسيحية، فنشأ التمايز بين الناس على أساس ديني، وانتشرت الحروب الأهلية. حيث قامت السلطة الدينية

(*) هذه قراءة ثانية موسّعة ولاحقة لقراءة سابقة لنا للكتاب نفسه، قدّمت بدعوة من فرع اتحاد الكتاب العرب بحلب بتاريخ 26/ 10/ 1993.

بالتأسيس الرسمي للسلطة المدنية. ففرضت الكنيسة المعمودية، ومنعت الربا، وقننت الزواج بتحويله من العرف، كالعرف الفرنجي الذي كان يتضمن الزواج بالأخوات والبنات، إلى رباط ديني مقدّس تشرف عليه الكنيسة، ثم جعلت من الملوك صوراً تحاكي المسيح، ورعت بذور الحق الإلهي للملوك في الحكم.

بعد ذلك مباشرة، ومن دون الحديث عن الفكر الإسلامي أو تاريخه، يقول (ص 22): إن الاهتمام بالمعاملات والسياسات، فضلاً عن العبادات، والآليات الذهنية المنطقية في الفقه المسيحي، كل ذلك يجعل الفكر المسيحي: الفقهي والسياسي، شبيهاً بالفكر الإسلامي. وذلك يشير، حكماً، إلى أصول مشتركة رومانية شرقية، إضافة إلى اجتماع الدينين في إطار الديانة التوحيدية النبوية وما تستجلب من مفاهيم إلى السلطة والمرجعية والنص (ص 23)(*).

وفي داخل المسيحية تطورت علاقة الكنيسة بالدولة، فاقترنت البروتستانتية بعلمنة ممتلكات الكنيسة بالاستيلاء عليها من قبل الدولة (ص 24)، في حين عملت الكاثوليكية على إخلاء أراضيها من غير الكاثوليك (ص 25). ولم يكن الكاثوليك بأفضل حالاً في البلاد البروتستانتية.

وهكذا فقد كرّس الإصلاحان البروتستانتي والكاثوليكي مبدأ التجانس المذهبي، وتبعية الكنيسة للدولة، تحقيقاً لمبدأ: الناس على دين ملوكهم.

لقد كانت المسيحية عقيدة رسمية للدولة التي تماهت فيها المواطنة مع العبادة والانتماء المذهبي، وكانت الكنيسة تحارب البدع وتحاكم أهلها الذين كانوا يسلّمون إلى السلطات المدنية لتنفيذ الأحكام بحقّهم (كما في النظام القضائي الإسلامي) (ص 26) والقول هنا للعظمة الذي يتابع القول: في تقصينا لأسس العلمانية علينا أن ندرك بأن «العلم جملة معارف مضبوطة، والدين جملة تصورات قيمية لا تخضع للعقل» (ص 29). بعد ذلك ينتقل المؤلف إلى الكلام على (الإسلام والدنيا) متجاوزاً القرآن والخلافة الراشدية، لأنه يرى

(*) الأرقام الواردة في المتن، تحيل كلّها إلى كتاب العظمة نفسه.

أن الشريعة الإسلامية كنظام قانوني أتت مع الدولة العثمانية وليس في بداية الإسلام (ص 66). حيث جاءت الشريعة تعبيراً عن صياغة أمور العالم الدنيوية بلغة الشرع وتسميتها به ووصفها بالإسلامية (ص 67). ويعرّف الشريعة بأنها جملة تشريعات مفردة نابعة من المجتمع والتاريخ، لذلك هي دائمة التحوّل والتغيّر. ثم يتوصّل إلى نتيجة مفادها أن العلمانية جاءت عنصراً ملازماً للتطور التاريخي في أوروبا التي حملت نظمها معها إلى كل البلاد التي غزتها. وما حدث في عالم الحاضرة المسيحية ينبغي أن يحصل في عالم الإسلام لتسود العقلانية، نظراً إلى التماثل الفكري بينهما، وإلى الصدور عن أصول توحيدية مشتركة.

ويبدأ عزيز العظمة الفصل الثاني (دولة التنظيمات ومشروع الكونية) بالحديث عن تغلغل العلمانية في البلاد الإسلامية مع القرن التاسع عشر ويحاول أن يبيّن كيف كوّنت هذه الدولة الحداثة العربية من خلال بناء المؤسسات، ويرى أن تلك الدولة كانت تمثّل المقاطعة مع الماضي والدخول في زمانية التاريخ العالمي، حيث أنتجت مثقفين مدنيين.

لقد حاولت دولة التنظيمات إقامة دولة على نسق التجربة الأوروبية، لكنها تعثّرت بمشكلات تطبيقية ذات طابع فني وإداري ومالي، إضافة إلى المقاومة السياسية من الهيئة الدينية ـ القضائية، وقصور الفكر النهضوي.

لقد توسلت دولة التنظيمات القانون والتربية لتحقيق هذا الأمر وللفصل بين التراث والزمن التنظيمي لتقوم الدولة بعيداً عن الملل الدينية والطائفية. وفي حين فشل المشروع العربي، استطاعت الدولة العثمانية أن تنتقل إلى زمانية الحداثة، بعد مقاومة تلقتها من مختلف الجهات. فبينما أرادت الدولة العثمانية الانخراط في العالمية عن طريق تحويل الرعية إلى مجتمع مدني عثماني، كانت أوروبا تحاول إبقاءها كتابع ضروري للرأسمالية. ولكن الذي حدث بعد ذلك هو أن الخلافة ألغيت، وصيغت قوانين تركيا الحديثة، وجاءت الدولة الكمالية، فألغيت وزارات الأوقاف والشريعة، وأغلقت المدارس الدينية بتوحيد نظام التعليم، وألغيت الأحكام الشرعية بتوحيد التشريع والقضاء، ومنعت التجمعات الدينية والدعاية ضد العلمانية (ص 138)، وأصبح

الدستور علمانياً، ثم فرض على المدرّسات والطالبات السفور، وألزمت زوجات موظفي الدولة بحضور الاحتفالات الرسمية مع أزواجهن سافرات، ومنع لبس العمائم وغيرها من «الثياب الغريبة». ثم استكملت إجراءات إنشاء أسس المجتمع الحديث بالانفصال عن أي صلة بالعرب، فتُرجم القرآن إلى التركية، وأُخذت الأبجدية اللاتينية بدل العربية، وأُلزم المؤذنون بالأذان التركية. واستتبع ذلك اختراع الأساطير مما دعا مصطفى كمال إلى تأييد قصة اختراع الأتراك الكتابة والكلام. وبُدئ بتحقيق التكون القومي فطُرد مليون ونصف المليون يوناني، واتبعت الدولة سياسة التتريك لغير الأتراك. كل ذلك حدث في عهد مصطفى كمال فنال لقب (أتاتورك). إذن فقد جاءت الكمالية وعلمانيتها في لحظة تاريخية نادرة، واستطاعت الانخراط في الكونية العالمية، ولكن المحاولات المماثلة في الوطن العربي أُجهضت بسبب المؤسسة الدينية أساساً.

أما الفصل الثالث (تحولات الفكر والتسوية الممتنعة) ففيه يقارن المؤلف بين التطورية والسلفية، ويدرس مساهمة المثقفين حول العلمنة، حيث وجدها في ترجمة الحداثة بالإسلام عند مفكري الإصلاحية الإسلامية، الأتراك والعرب، الذين حاولوا التوفيق بين الإسلام والتنظيمات الحديثة. وبرز تيار علماني يدرك أهمية الارتباط بالعصر، بعيداً عن المرجعيات التراثية، واستند إلى الوضعية التطورية والداروينية.

أما الإصلاحية الإسلامية فقد قامت على الموازاة بين واقع الزمان العلماني وبين الدين المعياري الذي استبق هذا الواقع، لذلك نادت باسترجاع الماضي. وتحوّل القرآن إلى قاموس تؤدي آياته المعاني الحديثة، ويستوعب الحداثة. لذلك عمل الخطاب الإصلاحي على استلال الكلام على الدنيا من خطاب الدين، وإدراجه في إطار علماني، في محاولة لإصلاح الشريعة «باستدرار إمكاناتها الداخلية... للحفاظ على الشريعة من البوار المبدئي بعد أن تبدّى بوارها الفعلي» (ص 164)، والكلام ـ هنا ـ للعظمة الذي يتابع تحليل الخطاب الإصلاحي من منظوره المختلف فيرى أنه قد جرى تضييق ما هو ملزِم من التراث الفقهي والديني: فالثابت من التراث هو العبادات والعقائد، وأمست أحكام الشرع منحصرة في بعض الحدود، أمّا ما عداها فهي

اعتبارات عامة، كوجوب العدل، وتحريم الغش، وآداب النفس، وتهذيب الأخلاق. ويستغرب المؤلف أن تكون هذه الأمور العامة شرعية إسلامية، ويتساءل: ما الذي يميّزها من الأصول العامة لغير الإسلام؟ ويتابع القول: لقد تمّ توسيع نطاق الدنيا وتضييق مجال الدين بأقوال عامة وتسويغ شرعي حُصِرَ بالمقاصد العامة أو الكليات الخمس، فشملت الدنيا الدينَ الذي يجري بموجب سننها، وشمل الدينُ الدنيا بضرورة جريانها على شرعته.

وبذلك قامت التسوية الترجمانية الإصلاحية، بعيداً عن العلمانية التي يرى الإصلاحيون أنها تعقّد العلاقة بين الدين والدنيا، وتشير إلى التناقض بينهما. لذا درأ الإصلاحيون التعارض بينهما وحاولوا إقامة اتصال وهمي بين أمور متمايزة، ولا يفعل ذلك إلا مؤسسة سياسية أو تحالف ثقافي ـ سياسي يحجب العقل عن الواقع التاريخي. بعد ذلك يحاول المؤلف ـ على مدى خمس عشرة صفحة ـ أن يدلل على تضارب آيات القرآن وزيف الأحاديث النبوية، وما يسميه عملية التلفيق التي قام بها الفقهاء. ثم يحاول البرهنة على أن الإصلاحية الإسلامية جاءت ردّاً سياسياً وفكرياً على الأوضاع التربوية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي جاءت بها الدولة التنظيمية، وأن الإصلاحية الإسلامية جاءت فكراً نفعياً في أساسه، يراوغ أسسه المزعومة، في تاريخ نزع عنه الزمان وجُمّد في لحظة بدايته القرآنية والمحمّدية وفترة الخلفاء الراشدين، بإلزامها مضامين لا تحملها. مما رعى استمرار اللاعقلانية في الفكر والحياة العربيين. ثم يستنتج أن الإصلاحية الإسلامية كانت قائمة على انتهازية فكرية تلفيقية تحاول أن تغطي نفسها بالتنقّل بين الدين والدنيا وفقاً لاعتبارات نفعية دفاعية، محاولة الحفاظ على مرجعيتها الرمزية ـ الدين، فقامت على أساس من واقع علماني وتسمية دينية لها.

وهكذا فقد أتيحت الفرصة للمؤسسة الدينية ـ بمؤازرة سياسية ـ أن تكبح التوجه العالمي لمجتمعاتنا، وأجهضت مشروعنا التحديثي الحضاري الكوني الباعث على النهضة(*). بعد ذلك يتكلم المؤلف على نزوع علماني

(*) يُقارَن بقوله إن العلمانية هي نتيجة النهضة وليست سبباً لها. العلمانية، ص 37.

في الفكر والأدب عند أحمد فارس الشدياق والزهاوي والأفغاني وغيرهم.

ويرى أن التيار العلماني الشامل والآخذ بالعلمانية في أسسها المادية ونتائجها الاجتماعية، كان تياراً صغيراً مثّله شبلي الشميّل وسلامة موسى وفرح أنطون.

وفي الفصل الرابع وتحت عنوان (محطات العلمانية في القرن العشرين) يتحدث عن استمرار مشروع الدولة الحديثة في دراسة التراث، وعن مراجعة النظم القانونية وإصلاحها. ويرصد ردة الفعل الدينية واعتبارات تصالح عناصر من الليبرالية العربية مع الدين. ويتحدث باستفاضة عن إصلاحات (السنهوري) القانونية في مصر، ويأخذ عليه أنه أخذ الشريعة الإسلامية باعتباره حين حاول صياغة القانون المدني المقارَن مع القوانين الأوروبية، ومن ذلك اعتماده على الشريعة في مسألة المواريث.

كما يقدّم تحليلاً لعلاقة العلمانية بالممارسة السياسية. فقد استمرت الدولة الوطنية الثورية في ممارسة التنظيم الاجتماعي والسياسي العلماني، ونشأت مظاهر مؤسسات ترسّخ قيم العلمانية. ثم يورد بعض الصراعات الفكرية التي قامت حول المرأة، وخاصة فيما يتعلّق بالحجاب والطلاق والميراث. ويرى أن الاتجاه العام للإصلاحات القانونية كان يعمل على تهميش أو إلغاء الجانب الديني والشرعي في القانون. فكانت تلك القوانين إحدى أهم معالم العلمانية في الحياة العربية.

بعد ذلك يتحدث عمن حاولوا نقض الأديان وتسفيهها، داعين إلى النظر العقلي للحياة، بعيداً عن التعلّق بالأوهام. ويشيد بمن عدّ منهم الأديان حركة تاريخية. فيشيد، مثلاً، بأنطون سعادة الذي رأى أن القرآن كلام عزاه محمد إلى الله، ويقول عن سعادة بأنه: «شدّد بتجرّد تاريخي على أن الإسلام، كاليهودية، ظهر في بيئة فقيرة بدائية» (ص 226) وما ترقّى وتطوّر روحياً حتى خرج من الجزيرة العربية، ولم يولد كاملاً كما يدّعي الدينيون. ثم يبيّن وجهة نظره الإيجابية بآراء كل من طه حسين وعلي عبد الرازق اللذين يرى أنهما أكثر تاريخية الإسلام. ويصل إلى نهاية هذا الفصل بوصفه كيف حاولت طلائع العلمانية أن تدخل في العالمية، وكيف جوبهت من قِبَل المؤسسة الدينية -

الاجتماعية ـ السياسية، التي حاول منظّروها أن يقاوموا شمولية الحداثة بشمولية الإسلام. ومع ذلك فقد دخلت العلمانية وأسست دولتها في الوطن العربي، وإن بقيت تحضن الدين وتحميه.

ولكن، بالرغم من ازدهار العلمانية العربية، يلاحظ تراجع الدولة وارتباط الثقافة العربية الجديدة بالإسلام النفطي ووسائل اتّصاله.

وحين يصل إلى الفصل الخامس (الحقبة الوطنية ومحاصرة المستقبل) يرى أن الاهتمام بالدين قد انحسر عن كثير من أوجه النشاط الفكري والسياسي في العقود الأخيرة في الوطن العربي، وجاء الأدب مجالاً للتعبير عن الحداثة العلمانية المتمثلة بتطويع الرمز الديني، وجعل مرجعيته أدبية لادينية. وصار التراث يُعَدُّ ماضياً لا مكان له في الثقافة العقلية للعصر(!)، وأصبح يُنظر إلى المفاهيم الإسلامية العقائدية على أنها أساطير(!)، وأن الفكر الغيبي هو بديل خيالي للعلم، وهو أساس التخلف العربي، وارتبط الحديث عن تحرر المرأة بالعلمانية في كل بقاع الوطن العربي.

بعد ذلك يتحدث المؤلف عن علاقة الدولة العلمانية بالدين في كل من سورية وتونس ومصر، محاولاً إظهار تفاوت قوة المؤسسة الدينية في كل منها، ليستنتج أن الصورة العامة لخطاب الدولة حول الإسلام متحوّلة وخاضعة لحيثيات اجتماعية وسياسية. ثم يلاحظ أنه في غمار العداء للشيوعية عالمياً ـ على اعتبار أن الصراع السياسي العربي لم يكن سوى صدى للصراع بين أمريكا والاتحاد السوفياتي ـ عاد الخطاب الديني إلى الظهور في الدولة ومؤسساتها، واختلطت المعايير بين العلماني والديني، وبُدئ بالبرهان على اشتراكية الإسلام وعلمانيته، وعلى أن الاشتراكية ليست ضد الإسلام. ويقرر المؤلف بأن هذا الحرص على الاستمرارية التاريخية معطّل للعلمانية ومخرّب لها، لأن العلمانية لا تقوم إلا على الانقطاع التاريخي مع الماضي. ويرى أنه لا بد من إحداث قطيعة مع الماضي، ورفض الدولة التي تطبع المواطن بقصيدة ما. فلا بديل للنظام الاستتباعي البيزنطي ـ العثماني، إلاّ الدولة العلمانية التي تفضي إلى مجتمع تام العلمنة.

أما في الفصل السادس ـ الخاتمة وتحت عنوان (العلمانية اليوم وسياق

نقائضها) يلاحظ المؤلف أن الوطن العربي ـ اليوم ـ يشهد ظاهرتين مترابطتين:

الأولى تتصف بازدياد الدعوة الدينية إلى تنظيم الدولة والمجتمع، وبممارسة العنف لفرض الرأي الواحد، ضد النساء والمسيحيين والمثقفين العلمانيين. ويترافق ذلك مع استنكاف الدولة العربية الوطنية العلمانية عن الاضطلاع بمسؤولياتها تجاه محاولات إقامة سلطات موازية، بل هي تحاول اتّقاء الدعاوى الإسلامية (ص 303).

أما الظاهرة **الثانية** فتتمثّل في تبنّي الاتجاهات اللادينية مقالاتٍ محوريةً من مقالات الإسلاميين كخلو الإسلام من طبقة المهنيين الدينيين الذين يتوسطون بين الإنسان وربّه، وهذا الزعم هو إحدى الدعائم الأساسية لنفي إمكانية طرح مشكلة علاقة الدين بالدنيا، لأن أصحابه يعتبرون أن هذه القضية ناجمة عن مشكلة مسيحية ـ أوروبية، وعن عقيدة مآلها إعطاء ما لله لله وما لقيصر لقيصر.

والعظمة يأخذ على هذا الرأي أنه لا يمكن تعميم خبر ورد في الإنجيل إلى وصف تام لدين عمره ألفا عام، كما لا يمكن الثبات على تلك المقولة حتى الآن، ولا يمكن اختزال تاريخ علمانية أوروبا إلى دين. وعموماً فإن المؤلف يرى بأنه ليس هناك مجال وسط بين العلمانية والعداء للعلمانية تقطن فيه الديمقراطية أو العقلانية، وذلك لأن العقل التاريخي أساس كل ترقٍّ (ص 310). ولكنّ توهّم الاستمرارية التاريخية الإسلامية أصبح ممكناً نتيجة غلبة عنصرين أساسيين:

الأول: هو قسر الخطاب الإسلامي الخطابَ المعادي للعلمانية على قبول مسلّماته.

الثاني: هو ارتهان الخطاب الليبرالي والخطاب القومي للخطاب الإسلامي في الانتقال من المرجعية العروبية إلى المرجعية الإسلامية، خاصة وأن العروبيين والإسلاميين يشتركان بلفظة (الأمة).

وهكذا تذعن التيارات الأخرى لما يسميه العظمة الإيديولوجيا الدينية،

حيث يجري التأكيد على ماضي الأمة المجيد، ويكون كل تطور يهدف إلى البعث، وهذا ما جعل السياسة البعثية تسم نفسها بأنها تعمل على تحقيق (الرسالة الخالدة). وليست النهضة ـ في هذا الإطار ـ إلاّ استعادة لما كان، وما هذه إلاّ نظرة رومانسية للتاريخ. وقد كان مفهوم الأصالة ولا يزال مدخل الإيديولوجيا الإسلامية إلى مكامن القومية العربية، وإلى تضاعيف الإيديولوجيات الليبرالية والماركسية. والأصالة والخصوصية يكمنان في التراث، وهذا هو فحوى الدعوة إلى الاستقلال التاريخي التام للذات العربية. وإن كانت تلك الدعوة تتحدث عن نبذ سلطتي التراث والغرب معاً. لذلك ـ يستنتج العظمة تهافت الأقوال التي تربط بين العروبة والإسلام، ويدعو إلى العودة للواقع الذي يربطنا بالغرب وبثقافته ومفاهيمه، لنصبح كونيين أو عالميين، أو نحن في الواقع كذلك وعلينا ألاّ نلاحق وهم فرادتنا، لأن الغرب ـ اليوم ـ بثقافته ونظمه ومبادئه القانونية، جزء أساسي وأصيل في مجتمعنا. ويرى أن هذا الاختزال الأسطوري، ومحاولة توهّم الاستمرارية التاريخية؛ هي أمور تجنح إليها الدعوات الإحيائية الشعبوية والقومية التي لا آفاق تاريخية لها. ويشترك دعاة العروبة الإحيائية، والعروبة الإسلامية، في هذا الأمر، مع الفكر الفاشي في إيطاليا (ص 323).

ويقول، أخيراً، إننا نعاني من السكوت على العلمانية «على الرغم من أن مجتمعاتنا مجتمعاتٌ علمانية، ودولَنا دول علمانية، وفكرنا السائد فكر علماني؛ فالعلمانية ليست شعاراً بل هي اتجاه تاريخي وجملة مواقف وقوى اجتماعية وإيديولوجية ونظرية تلمّ بالتاريخ وتتوافق مع الترقّي ومع التحولات الاجتماعية على الصعيد العالمي» (ص 338).

وفي الحقيقة، نحن نعيش واقعاً علمانياً، ويتفادى فكرنا العلمانية الصريحة أو يزاوج بينها وبين الكلام الغيبي. وهذا هو أُسُّ المشكلة في رأيه.

التحليل:

إن عرض كتاب وتحليلَه ليس أمراً سهلاً، وقد ازداد الأمر صعوبة في هذا الكتاب لثلاثة أسباب:

أولاً: المساحة المتاحة التي ينبغي أن أقدّم فيها العرض والنقد بشكل دقيق وافٍ لا يغمط المؤلف حقه، ولا يبتر نقدي إياه.

ثانياً: ضخامة الكتاب وغنى مادّته المتنيّة والمرجعية.

ثالثاً: اختلافي مع ما جاء فيه: منهجاً ومضموناً، ويتّضح ذلك من خلال اختلاف دلالات المفاهيم والاصطلاحات، بيننا. كما يتضح من مسلّماتنا المختلفة، ومن تفسير العنوان (العلمانية من منظور مختلف).

العلمانية مفهوم متزأبق، بدءًا من عقيدة العلمانية المضادة للإسلام عقيدةً وحضارة، مروراً بالتوفيق بينها وبينه لتبيين إمكانية عدم التعارض بينهما، وانتهاءً بالمطابقة بينهما إلى درجة وصف الإسلام بأنه علماني. وهذا (المنظور المختلف) أشد زئبقية منه.

إن هذا الفهم الإيديولوجي للمفاهيم هو واحد من أسباب أزمتنا الفكرية التي تحتوي على ثلاثة مناهج، الأوّل هو المنهج الذي ندّعيه، ثم المنهج الذي نشتغل عليه، ثم المنهج الأكبر الخفي الذي يكمن خلف العمل كلّه. وهكذا ترون أن المنهج كلمة إشكالية بحاجة إلى منهج يوضّح مفهومها الدقيق ضمن مستويات المناهج تلك.

فهل قدّم المؤلف ـ حقاً ـ منهجاً مختلفاً، أو نظر إلى العلمانية من منظور مختلف؟ لقد لاحظنا في كتاب العظمة لوافت عديدة:

اللافت الأوّل: منظور العظمة للعلمانية هنا هو الواقع التاريخي المشوب بقليل من المادية التاريخية الجدلية، حيث بحث في أسباب ظهور العلمانية ـ تاريخياً واجتماعياً ـ ليؤكد أنها نتيجة للتطور وليست سبباً له، كما يدعي في مقدمة الكتاب وفي خاتمته. فهل فعل ذلك حقاً أم أنه بعد أن درس المفهوم في تطوره التاريخي ـ فكرياً ـ وفي مدرستيه البروتستانتية والكاثوليكية، راح يؤكد أن العلمانية هي كذلك(*).

(*) وبالمناسبة فإن تعبير (المنظور المختلف) قد تجلى قبل الآن في كتاب (خلدون النقيب) (المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية ـ من منظور مختلف) الذي صدر عام / 1987م/ عن مركز دراسات الوحدة العربية. كما لاحظ ذلك ـ أيضاً ـ أحد المنتدين.

ولكن ما العلمانية التي يتحدث عنها؟ وهل هي مشتقة من العالم أم من العلم؟ يرى المؤلف أن اشتقاق العَلمانية (بفتح العين) اشتقاق غير سليم، لأنه لا يستند إلى قاعدة صرفية، ويعتمد كلمة عِلمانية (بكسر العين) على أنها مشتقة من (العِلم) والعلم عنده يعني العقلانية، وهنا تبدو العلمانية هي العقلانية[1]، وهذا يخالف ما يذهب إليه. في حين أن العَلمانية (بفتح العين) والمشتقة من (العالَم) تعبّر بشكل أفضل عمّا يرمي إليه، لتغدو العَلمانية الكلمة المعاكسة للكهنوتي أو الديني. وذلك لأنه يجعل العَلمانية مناقضةً للإسلام والإسلامية، منطلقاً من فهم مسلِّم لا يعي الفرق بين اتجاه عَلماني، وإيمان عَلماني، وعقيدة عَلمانية، ولذلك لا يرى مساوئ هذه العَلمانية التي هي إيمان وعقيدة وليست اتجاهاً. وإذا كان الدين لديه، في أحسن الأحوال، هو مجال للعبادة الشخصية الماورائية، فإن كلمة (عَلمانية) تعترف بالعالم لا بما ورائه، وتُشتق من العالَم. وكذلك لأن العَلمانية لديه تعني العالمية الحديثة. ولأن أصلها اللاتيني يعني الناس أو العالم[2] وهي متفرعة من كلمة عالَم لتغدو عالمية بياء النسبة والتاء لتدل على اتجاه نحو العالم، ثم أضيفت إليها النون للتفريق الاصطلاحي لتصبح (عالمانية)، وحين خُفّفت صارت (عَلَمانية)[3] بفتح العين واللام، وتعني الاهتمام بدور الإنسان في العالم، بشكل مستقل عن الدين. في حين أن العِلمانية (بكسر العين) تعني اتخاذ المعرفة العلمية الطبيعية نموذجاً لكل أنواع المعرفة، ومعياراً لها؛ وإهمال المعرفة الدينية لأنها لا تخضع لمعايير العلم[4].

وتبعاً لذلك يغدو تعبير «علمنة ممتلكات الكنيسة» (ص 24)، الذي يورده العظمة ليدلل على ضرورة جعل ممتلكات الكنيسة ملكاً للعالم الدنيوي، تعبيراً متطرفاً ولكنه يدلّ على العَلَمانية (بفتح العين واللام) من غير

(1) رضوان السيد «العلمانية ـ ندوة المستقبل العربي» في **المستقبل العربي**، عدد 171، ص 127.

(2) وجيه كوثراني، م.ن، ص 126.

(3) غريغوار حداد، «المسيحية والعلمانية» في **مواقف**، عدد 39، ص 143.

(4) عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، ص 38.

أن ينتبه إلى ذلك حين يجعلها ـ بكسر العين ـ مشتقة من العلم. ولكننا ـ احتراماً لمنطلقاته ـ سنستخدمها بكسر العين في هذا التحليل. والعظمة ـ عموماً ـ لم يحدد العِلمانية بشكل واضح، فمرة يصفها بأنها «جملة من التحولات التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والإيديولوجية» ومرة يقول عنها بأنها «هي إيلاء عناصر لادينية نقطة المركز من النظم العامة للتسويغ الفكري والحكم والأخلاق والجهاز الرمزي الإشاروي» (ص 75). ومرةً تعني لديه العالمية الحديثة. ويرى أنها ظاهرة معقدة، وهي جملة تحولات «أوسع من تضاد الدين والدنيا، بل إنها تابعة لتحولات سابقة عليها في مجالات الحياة المختلفة» (ص 37)، وهي «ليست بالوصفة الجاهزة التي تطبّق أو تُرفض» (ص 37) ويرى أن لها وجوهاً مختلفة تتركّز في أن العالم جملة ظواهر طبيعية وتاريخية متحولة، وفي اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسة خاصة كالأندية، وفي عزل الدين عن السياسة، وفي ربط الأخلاق بالتاريخ، والوازع بالضمير بدل الترهيب من عقاب الآخرة. ولكننا نسأله: ما الضمير؟ أليس شيئاً يخرج على الطبيعة والتاريخ؟ أليست فكرة الثواب والعقاب أشد واقعيةً من الضمير؟ ثم أليست العلمانية ـ كما يطرحها ـ شمولية للأخلاق والحياة والعالم، تماماً كشمولية الإسلام الذي يحاربه العظمة؟ فهل قدّم رؤيةً للعالم عن العالم أشد تماسكاً من تلك التي يصفها بالغيبية والميتافيزيقية؟ وهذه العلمانية التي تتمتع بديمقراطية وحرية وعدالة، ولا ترى أن الدين يمكن أن يحقق تلك القيم، أليست علمانيةً ميتافيزيقية؟

ويرى المؤلف أن الفكر العلماني هو الفكر الذي ينطلق من الواقع نفسه، ويعمل على تغييره نحو أفق مستقبلي أكثر ديمقراطية وحرية وعدالة اجتماعية، ولكن.. أي فكر لا يدّعي ذلك؟!.. وهل كل من ينطلق من الواقع إلى المستقبل يكون علمانياً؟ هل هذه هي العلمانية التي يراها «ظاهرة معقدة وجملة تحولات»؟

من الواضح ـ هنا ـ أن المؤلف يرمي إلى تجريد الدنيا من الدين.

اللافت الثاني: هو يقينه بضرورة استبعاد ما هو ديني عما هو دنيوي، والدخول في زمانية العالمية لندخل في الكونية الحديثة، انتصاراً منه للعقيدة

العلمانية الشمولية لديه.

اللافت الثالث: موقفه الواضح من أن التراث ماضٍ لا مكان له في الثقافة العقلية للعصر، وبالتالي، لا بد لنا من أن نقيم قطيعة كاملة معه كي نتقدّم، لأن العلمانية لا تقوم إلاّ على الانقطاع التاريخي مع الماضي.

فالتراث ـ كما يراه ـ «مناقض للواقع، سابق عليه» (ص 10). فإذا كان التراث سابقاً للواقع، فهل معنى ذلك أنه مناقض له؟ وهل ينبغي إعدامه كلّه، وهل يمكن استئصاله من ذاكرتنا، ومن تغلغله في حياتنا[1]؟

لقد تساءل هذا السؤال ـ منذ زمن طويل ـ زكي نجيب محمود، ثم اكتشف ـ متأخراً ـ خطورة أن ندير ظهورنا للتراث، وذلك لأنه مهم من أجل إنتاج المستقبل[2].

ولكننا نسأل العظمة: هل نستطيع حقاً أن نتجاوز التراث بتجاهلنا إياه وهو حيٌّ فينا ـ شئنا أم أبينا؟ ألا تشكّل مثل هذه الدعوة خطراً على التاريخ، وسَيراً في الهواء، وتجاوزاً للتفكير الواقعي الواعي؟ هل يعني إنكار التراث أنه غير موجود، أم أن ذلك لا يخرج عن تقليد النعامة حين تدفن رأسها في التراب لتتعامى عن الواقع الذي لا تحب أن تراه؟

وإذا كان دعاة التراث يغالون في الدفاع عنه فلأن أمثال العظمة يحاولون أن يحيلوا تراثنا العربي ـ الإسلامي إلى قمامة التاريخ، وهذه المحاولة لا تخرج عن كونها دعوةً خياليةً تريد أن تنسف الجذور لتبدأ من حيث انتهى الآخرون. وإلامَ انتهى الآخرون؟ إلى علمانيات مختلفة ومتخالفة، فهناك عَلَمانيات أوروبية، وعَلَمانية أمريكية، وعَلْمانية تركية، وعَلَمانية وعَلْمانية وعِلمانية تتراوح بين محمد أركون وعادل ضاهر وعزيز العظمة[3]، إسلامية

(1) سيف الدين عبد الفتاح «العلمانية من منظور مختلف» في **المستقبل العربي**، عدد 166، ص 144 ـ 145.

(2) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، المقدمة.

(3) محمد أركون: **العلمنة والدين**، عادل ضاهر: **الأسس الفلسفية العلمانية**، عزيز العظمة: **العلمانية من منظور مختلف**.

ومسيحية وملحدة، مع الدين وضد الدين، مع الإسلام أو مع المسيحية، يتراشق أصحابها بالتكفير والتجهيل أو التجاهل.

أما العظمة فيريدنا أن نلتحم بالتجربة الأوروبية. ألا تُعَدُّ عملية تقليد الغرب في العِلمانية المنجزة منذ عقود، تمسّكاً بتراث الآخرين؟ أم أن تراثنا ـ وحده ـ هو المناقض للواقع، وتراثهم سابق عليه؟

ثم إن الدين في أوروبا وفي أمريكا لم يلغَ وإنما تختلف علاقة الدين بالدولة من بلد لآخر، (ولا أقول علاقة الدين بالسياسة).

ما العلمانية التي يدعو إليها العظمة إذاً؟ هل تتلخص العلمانية في استخدام العقل ومحاكمة التراث على أساسه؟ الإسلام علماني إذاً بهذا المعنى، وآيات كثيرة في القرآن تدعو إلى ذلك. هل العلمانية تفصل الدين عن الحكم؟ المسيحية علمانية إذاً لأنها تستند إلى ما جاء في الإنجيل «أعطوا إذاً ما لقيصر لقيصر وما لله لله» (متى 21/17). هل تعني العلمانية تجاوز القومية ـ التي يسميها العظمة شوفينية ـ؟

هي في عداء إذاً مع العرب والداعين إلى العروبة. هل تعني إلغاء الدين؟ هي إذاً في عداء مع المسيحية والإسلام. هل تعني إلغاء التراث؟ هي في عداء إذاً مع التراثيين في العالم. من يقيم صرح العلمانية إذاً، حين تخسر الجميع؟

ألا تكون علمانية حقاً، وأقرب إلى الواقع، وإلى المنطقية.. حين تفصل السياسة عن الدين عَلمانيتها، وحين تعزز الروابط الوطنية والقومية بعِلمانيتها (بكسر العين)، وحين تدعو إلى التواصل الإنسان الكوني بعَلَمانيتها (بفتح العين واللام)، وحين تصير من التراث الإنساني ـ الخاص والعام؟

ولكن العظمة يرفض ذلك كلّه، كما يرفض أي حوار يقوم بين العلمانيين والقوميين والمسيحيين والمسلمين ـ كما سنرى بعد قليل.

ويمعن العظمة في رفض التراث ـ شكلاً ومنهجاً ومضموناً ـ حتى أنه في دراسة نشرت له مؤخراً في مجلة المعرفة السورية يؤكد رفضه لتعبير

(المجتمع الأهلي)[1] لأنه ورد في التراث العربي، ويصرّ على استخدام كلمات العلمانية والمجتمع المدني لأنها رائجة هذه الأيام في الأدبيات الغربية. ولكننا إذا أردنا العنب يحسن بنا ألاّ ندقّق في (الناطور). ونحن مع كل الأديان والمذاهب والاتجاهات والفلسفات ما دامت تعلي من شأن الإنسان وتهدف إلى تحقيق حريته وتحافظ على كرامته من غير أن تحوّله إلى رقم أو إلى وسيلة. وهل هناك مشكلة إذا اختلفت صيغ الكلام على الديمقراطية بكلمات: الشورى، التشارك، المشاركة، الاشتراك، حكم الشعب، حكم الأمة، الحكم المدني، . . . وما إلى ذلك من كلمات؟

المشكلة أننا نختلف على تسميات صفة الحكم بين الدول وأي الصفات هي الأكمل في التعبير عن الديمقراطية الكاملة، ثم تُمَارس علينا أسوأ أشكال الاستبداد، ونتفق ـ ضمناً ـ على الخنوع صاغرين. ونقبل عملياً ما نرفضه نظرياً.

وهذا هو العظمة يترجّحُ غالباً بين رفض التراث نظرياً، والعودة اللاواعية إليه عملياً. لذا نراه يناقض نفسه حين يدعو إلى إعادة قراءة فكر ابن خلدون قراءةً عصرية. . ألا يُعَدّ ذلك نكوصاً تراثياً عن العلمانية بحسب تصوّره إيّاها؟

هل تجدي عصرنة فكر ابن خلدون أكثر من عصرنة بقية الفكر الإسلامي؟ وهل كان ابن خلدون يدعو إلى العقلانية أكثر مما دعا إليها ابن رشد والمعتزلة وبعض رواد النهضة العربية الحديثة؟ أم أن ابن خلدون يساعد على نفي التراث من خلال منهجه في التأريخ؟ وفي مكان آخر ـ أيضاً ـ نجد المؤلف يستعين بالتراث لنفيه، بمعنى أنه يجلّ التراث الذي يدعو إلى محاربة التراث، أو الذي يتفق مع بعض توجهاته. ومن ذلك تعظيمه للكلمة التي كتبها عبد الحميد بن باديس في تأبين أتاتورك، والتي يدعو فيها إلى الاقتداء بالتجربة الكمالية ـ بحسب فهم المؤلف للنص. والجدير بالملاحظة أن المؤلف يصف ابن باديس بأنه من كبار إسلاميي هذا القرن، وهو في غير

(1) عزيز العظمة، «العلمانية في فكر النهضة مشرقاً»، في المعرفة، عدد 360، 1993، أيلول، السنة 32، دمشق، وزارة الثقافة، ص ص 8 ـ 27.

مكان من كتابه يؤكد على أن كلمة (إسلامي) تعني توجّهاً دينياً في الحياة يأتي عن طريق الوراثة والتعلّق بالماضي، بينما تنصرف كلمة مسلم للتدليل على علاقة شخص ما بربه من غير أن يسقط ذلك على الحياة أو يستخدمه استخداماً نفعياً. ألا يدلّ هذا الاستخدام على اضطراب المصطلحات لديه، وهو ـ هنا، يبارك قول تراثيّ إسلاميّ. وحتى لا أُتّهم بالابتسار سأورد النص كاملاً، يقول العظمة: «ولعل من أفضل الشهود على أهمية القدوة الكمالية وفحواها التاريخي الممكن الذي ما زلنا معشر العرب هاربين منه، تأبينَ أحد كبار إسلاميي هذا القرن مصطفى كمال، في نص واضح الرؤية التاريخية منصف الروحية» (ص 139) ويقصد الكلمة التي كتبها عبد الحميد بن باديس في (الشهاب) بتاريخ 4/ 11/ 1938 عند وفاة أتاتورك. ونلاحظ ـ هنا ـ كيف يستشهد برجل من التراث، وهو يرفض التراث كلّه، فكيف استقام له ذلك؟ وكيف استقام له استخدام كلمات لا تنسجم وتوجهاته العامة مثل تعبير (منصف الروحية)، هذا ناهيك عن تعميمه حين يصف الخطاب الباديسي بأنه «نص واضح الرؤية التاريخية»، وما هذا الوضوح ـ في الواقع ـ إلا لأنه ينسجم مع المؤلف في تأليه التجربة الكمالية ـ الكاملة، في حين أن ابن باديس من ذلك براء.

هناك نقطة أخرى تتعلق بالتراث في هذا الكتاب، ولا يسعنا إلاّ أن نتساءل: لماذا يكتفي بدراسة لحظات من التاريخ، ولماذا انتقى لحظات محددة من دون غيرها، ألا يعدُّ ذلك ثغرةً منهجيةً وخللاً في المقدمات يؤدي إلى نتائج مجزوءة يعمّمها المؤلّف من دون مسوّغ[1]؟ إنه ـ في الواقع ـ يدرس تلك اللحظات التاريخية المنتقاة ليستقصي أفكارها، فلِمَ إذن يستبعد القرآن وفترة الخلافة الراشدية، وهما أصل تلك الأفكار التي اتخذت منهما طريقاً، أو وقفت لمجابهة ما طرحاه؟

وحين يتحدث ـ في الفصل الخامس ـ عن الأدب في الحقبة الوطنية، يرى أنه صار يعدّ التراث ماضياً لا مكان له في الثقافة العقلية للعصر، وأصبح

(1) سيف الدين عبد الفتاح، م.س، ص 146.

يُنظر إلى المفاهيم الإسلامية العقائدية على أنها أساطير. وهنا ـ بالذات ـ لا حاجة بنا إلى تفنيد آرائه وذلك لأننا ـ جميعاً ـ نلاحظ امتداد التراث فينا ـ سلبياً وإيجابياً ـ والأدب في الحقبة الوطنية يضم مختلف الاتجاهات. وفي كثير من الأقطار العربية تجذرت المفاهيم الإسلامية أكثر فأكثر سواء أكان ذلك بفهم صحيح أم كان بفهم خاطئ، ولكن القيم الإسلامية تمتد جنباً إلى جنب مع الفكر العلمي المؤمن، ونزعات الإلحاد الإباحية، والوجودية، والفوضوية، وسواها... وكل التيارات تستقي مرجعيتها من التراث حتى حين تريد نفيه، والبحث عن النزعات المادية في أعمال طيب تيزيني وحسين مروة خير دليل على ذلك، هذا فضلاً عن التوجّهات السلفيّة ـ القومية والدينية.

ولكن الحكم التعسفي الذي يتمتع به العظمة جعله يصف أعمال تيزيني ومروة بأن ما يفوقهما سطحيةً هو الجهد المبذول في أعمالهما (!)

اللافت الرابع: إصراره على إقناعنا بأن العرب ـ اليوم ـ قد اندرجوا في سياق العالمية والعلمانية، وذلك بالرغم من كل المؤشرات التي تدل على عكس ما يذهب إليه. فهو يرى بأن الحداثة والقيم العالمية والعلمانية تقتحم الواقع وتتواءم معه في مواجهة الدين والمحلية والأصالة والقيم التراثية التي يراها تناقض الواقع من دون استثناء.

ويتحدث في المقدمة (ص 9) عن دخول العرب الحداثة بعد الغزو الأوروبي لهم. ولكننا نتساءل: أين الحداثة؟ إننا لا نراها، إلا إذا كان يقصد بها التحديث الشكلي الذي يتعلق باستيراد بعض المُعَدَّات التقنية والتشبّه ببعض قشور الحضارة الأوروبية. والحداثة، بهذا المعنى، يرفضها صادق جلال العظم صاحب (نقد الفكر الديني) والذي يستشهد به المؤلف أكثر من مرة، ولو أنه عاد إلى كتابه (الفكر السياسي المعاصر) لوجد أن (هذه الحداثة) هي أحد مظاهر التخلف في الوطن العربي.

دخل العرب إذاً في ما يسميه المؤلف «الاندراج في العالمية» مما «شكّل جملة الشروط التي جعلت من العلمانية واقعاً تاريخياً لا انفكاك عنه» (ص 10).

وإذا كانت العلمانية واقعاً وفكراً، فإن الواقع لا يتطلب وجود الفكر، وكل ما يقال عن العلمانية ـ اليوم ـ هو مجرد تسجيل للواقع (ص 10). بهذا الشكل يرصد المؤلف تاريخاً لا وجود له سوى في مخيلته، فهو لا يرصد أي تاريخ عشناه أو واقع نعيشه. بل هو يحاول رصد مظاهر علمانية لا نرى منها شيئاً في الواقع العربي من محيطه إلى خليجه، بحيث ما كنت أتخيل وأنا أقرؤه إلاّ واقع الدول الأوروبية الحديثة.

لقد تأملت طويلاً في قوله: «العلمانية باتت واقعاً تاريخياً عربياً لا انفكاك عنه» (ص 10). وقد حرت في كلمة (عربي) وشككت طويلاً في أن تكون النقطة فوق العين قد سقطت سهواً، وإلا فإنني ما كنت قادراً على استيعاب هذا الرصد الأمين للواقع من غير وجود النقطة فوق عين إحدى الكلمتين (عربي) أو (علماني). لأن هذا النص يوحي بأن العلمانية قد تجاوزت الفكر إلى الواقع، والتنظير إلى التطبيق. ونحن ـ عربياً ـ لا نرى أنها دخلت حتى الفكر إلاّ من باب الانبهار بالحداثي الذي نعاني منه أكثر مما عانى منه أجدادنا.

بعد ذلك يستدل المؤلف استدلالين متناقضين من تبرئة صادق جلال العظم والناشر بشير داعوق من التهمة التي وجّهت إليهما بسبب كتاب (نقد الفكر الديني)، يستدلّ أولاً على أن «العلمانية في الوطن العربي شأن ثابت المقام أصيل المنبت مندرج في القانون والتراث القانوني الحالي، ثابت المواقع والأوتاد في الفكر العربي المعاصر» (ص 285) وبغض النظر عن استخداماته الإنشائية، نتابع استدلاله الثاني «على التوجه الارتكاسي للنظام العربي بعامة، ممثلاً في اتجاه الدولة الوطنية للمساومة السياسية حول وظيفتها التمدينية وضلوعها في النظام الفكري للهزيمة» (ص 286) وهما استدلالان متناقضان لا نخرج منهما بنتيجة محددة المعالم عن ارتكاس الحداثة ـ التحديث، أو عن توغّلها فينا. على الرغم من تأكيد العظمة بأن الاهتمام بالدين قد انحسر كثيراً عن أوجه النشاط الفكري والسياسي في العقود الأخيرة في الوطن العربي. ونحن ـ من غير أن نغرق في البرهنة ـ نعيش واقعاً مختلفاً تماماً عمّا يقول. بل إن كثيراً من ماركسيي العقود المنصرمة العرب

بدؤوا ـ عملياً ـ يعيدون النظر في المسألة الدينية بشكل جاد، وما يُلاحظه العظمة في ما يكتب اليوم في المجلات اليسارية خير دليل على ذلك، وإن بدا ذلك على شكل محاولات خجولة. أما تلك التأكيدات المطلقة (ثابت الموقع ـ لا انفكاك عنه ـ ينبغي ـ لا بديل...) فأظنها لا تصلح للبحث العلمي الرزين، ولو أننا دققنا فيما كان يقوله العظمة نفسه حين كان ماركسياً، وقارنّاه بما يقوله اليوم، لكفانا ذلك دليلاً على أن الرجل يدافع دفاعاً عقائدياً عن إيمانه المتحوّل، ودعانا لأن نسقط كلّ حتمياته الأبدية حتى لا نُفجع بما قد تؤول إليه آراؤه.

اللافت الخامس: رفض العظمة الدين جملة وتفصيلاً، مهما يكن نوعه. فالدين في نظره هو دعوة إلى الهروب من الواقع، ومعاندته (ص 11). في حين يرى أن العلمانية تدعو إلى الواقع، لذلك فإن العلمانية تناقض الدين، ويستدل على ذلك تاريخياً بقوله: «في الدولة الحميدية... بينما كانت الحياة في مختلف مجالاتها جارية على ما يخالف الدين وما ليس له من مرجعية إلا المرجعية العلمانية، قامت الإصلاحية الإسلامية على الإيهام بالعكس» (ص 176). وهنا يرتكب العظمة خطأً ثلاثياً نكشفه عبر التساؤلات الآتية:

هل كان الاستبداد الحميدي المتخلّف علمانياً؟

هل يمكن أن تلتقي ـ عند العظمة ـ العلمانية مع الاستبداد؟

وهل يمكن أن تهيمن العلمانية في بلد متخلّف، وهي ـ كما عرّفها قبل قليل ـ نتيجة للتقدم وليست سبباً له؟

وأخيراً، هل حقاً كانت الإصلاحية الإسلامية على خطأ حين حاولت أن تصوغ منهج التقدّم استناداً إلى مرجعية تراثية إسلامية؟

وتشتد هجمة العظمة على الدين ـ كما يفهمه هو ـ في الفصل الخامس من كتابه، وخاصة في إيراده مقالة لأحد العسكريين نشرت في مجلة (جيش الشعب) عام /1967/ حيث يقول صاحبها: «استنجدت أمة العرب بالإله، فتّشت عن القيم القديمة في الإسلام والمسيحية، استعانت بالنظام الإقطاعي والرأسمالي وبعض النظم المعروفة في العصور الوسطى، كل ذلك لم يجدِ

فتيلاً... الطريق الوحيدة لتشييد حضارة العرب وبناء المجتمع العربي هي خلق الإنسان الاشتراكي العربي الجديد الذي يؤمن أن الله والأديان والإقطاع والرأسمال المتخمين، وكل القيم التي سادت في المجتمع ليست إلا دمى محنطة في متاحف التاريخ» (ص 295) معقباً على هذا الاقتباس بأنه من المواقف القليلة المناهضة للدين صراحة.

فإذا لم نتعصّب في التنبيه إلى أن القائل هو (عسكري)، وأن تلك المجلة لا يمكن أن نعوّل عليها في البحث العلمي؛ فإننا نستغرب كيف قبل العظمة بسذاجة الطرح الذي يستشهد به، وبتلك الإطلاقية الفجّة (الطريق الوحيدة)، وبتحميل هذا الإنسان العربي الجديد صفة لا يرضى عنها المؤلف (الإيمان)، خاصة وأن الإيمان عند كثيرين هو اعتقاد لا يصدّقه العقل، فكيف يرضى بأن (يؤمن) بأن الله والأديان والقيم وسواها هي دمى محنّطة؟! من غير أن يتوصّل إلى قناعة عقلية بذلك؟

اللافت السادس: محاولته البرهنة على المماثلة بين التاريخين: العربي الإسلامي، والغربي المسيحي، ليصل إلى أن ما حدث في الغرب لا بد أن يحدث في الواقع العربي المعاصر. وتمهيداً لذلك فإنه يحاول إبراز النقاط السلبية المشتركة بين المسيحية والإسلام بجمل معيارية تحمل لهجة الإدانة فكثيراً ما يستخدم تعبيرات يستهجنها عند المتشددين الإسلاميين، فيدين ويجهّل المسلمين والمسيحيين معاً، من خلال محاولته تفنيد ما جاء في كل من القرآن والإنجيل، وهو يرى أن الثبات على مقولات وردت فيهما يعدّ ضرباً من الإغراق في اللامعقول (ص 309).

والمسيحية والإسلام متشابهان في رأيه، ليس بإيجابياتهما، بل لأن كليهما يعودان إلى أصول شرقية توحيدية مشتركة، كما أن علاقة الدين بالدولة متشابهة في الحضارتين:

فالإمبراطور البيزنطي استولى على المسيحية واستخدمها لصالحه، وكذلك الخليفة في الإسلام.

ونشأت في المسيحية مؤسسة دينية خدمت السلطة، والسلطة في الإسلام

وراثية مطلقة (باتريمونيالية) مثل الإمبراطورية والقيصرية. لكن المؤلف لم يركّز على هيمنة الكنيسة على السلطة السياسية، واضطر إلى الاعتماد ـ في تلك المقارنة ـ على تأريخ الإسلام المتأخّر، أي على أقوال خدمة السلطة كنصائح الملوك ومرايا الأمراء، واكتفى بالاعتماد على تفسير ابن تيمية لأولي الأمر، بالأمراء والعلماء معاً، ليدلل على تحالف المؤسسة الدينية مع السلطة السياسية في الإسلام، في حين فُسِّرت هذه الآية، في الواقع، على أنهم الأمراء والحكّام، ويمكن أن نفسّرها على أنهم العلماء وحسب.

وحين يسمّي المؤسسة الدينية الإسلامية بكنيسة سنيّة (ص 66) متمثّلة في المذاهب الأربعة، فإنه ينافي قوله بنفسه حين يدلل على تحالف المؤسسة الإسلامية الضعيفة مع السلطان القوي، مما حدا بابن تيمية أن يضيف كلمة العلماء إلى الأمراء ليخفف من استبداد الحكّام. وهذا يخالف الكنيسة التي كان الإمبراطور مضطراً لاسترضاء كهنتها. وينسى العظمة أن المسيحية احتاجت إلى قرون لتصبح دين الدولة، بينما أسس الإسلام دولة له منذ بدء الرسالة، مما ينفي هذه التشابهات القسرية على الجوانب السلبية في المسيحية والإسلام. وإذا سلّمنا ـ جدلاً ـ بتشابه الأصول، أليس هناك من اختلاف في الظروف التاريخية لكل منهما؟ وبالطبع لا يمكن للمؤلف أن يجيب بالنفي حتى لا ينسفَ منهج قراءته للتاريخ، وحينئذٍ لا بد أن يفضي هذا المنهج إلى نفي السياق التاريخي المستقيم[1]، وإلى تسطيح مقولة أن التاريخ يعيد نفسه، وإلا لكان العظمة تراثياً أكثر من التراثيين، وسنيّاً أكثر من السنيين. والمؤلف حتى يبدو معقولاً في استنتاجاته، يستبعد الحديث عن بدء الرسالة وما يطرحه القرآن، كما يستبعد الكلام على الخلافة الراشدية التي لم يتمكّن من وصفها بالوراثية المطلقة، بالرغم من وخزاته المتخفية ضد تلك الفترة الإسلامية التي تعتز بها أغلب التيارات الفكرية في الوطن العربي، كما يعتز بها المسلمون في كل مكان. وهذا لا ينفي وجود جذور مشتركة للأديان في أذهان من يؤمن بها، وذلك لأن الإسلام امتداد للمسيحية التي هي امتداد للموسوية، أي إن

(1) رضوان السيد، م.س، ص 132.

دين الكتابيين واحد، والقرآن نفسه يؤيد ذلك: ﴿وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾ (العنكبوت). ولكن تحيّز المؤلف المسبَق يجعل نتائجه غير مندرجة في سياق مقدماته وتحليلاته، خاصة عندما يطلق لنفسه حرية التعميم الساخر: «وما حدث في عالم الحاضرة المسيحية ينبغي أن يحصل في عالم الإسلام لتسود العقلانية» ألا تشكّل هذه العقلانية لديه عقيدة مطلقة لا تقبل بديلاً لها؟!

ثم ألا تتساوى حتمية التاريخ ـ هنا بالقدرية وبالنصيّة لدى من ينعتهم بالجمود، ويتهمهم بالإصرار على الشمولية فارغة المحتوى؟

ولسنا ندري ما الذي يجعله يعيب على الحوار الإسلامي ـ المسيحي وينضم إلى صف نقد الفكر الديني الذي يراه «مفنّداً لخواء ما يدعى الحوار الإسلامي المسيحي في لبنان ومشيراً لقيامه على ما يدعى في المشرق: تقبيل اللحى، وجبر الخواطر» (ص 285). ألا يمثّل هذا الموقف رؤىً تشنّجية ـ كانت ولا تزال ـ تشكّل أحد الأسباب المهمة لاستيقاظ النعرات الطائفية ولجم الحوار الذي، إن لم يكن هو الديمقراطية الفكرية، فهو أحد أسسها المهمة؟ أما الهجوم العنيف الذي يشنّه العظمة على الإسلام، فإنه خطاب لا يخرج عن التسفيهية التي ينكرها على سواه[1]. يقول: «وجاء الإسلام ديناً خالياً من الحس الأخلاقي الداخلي، قائماً على الأوامر والنواهي دون غيرها، جاهزاً للتجاوز الأكيد من قِبل الفكر الغربي، العالمي» (ص 276/ 277) ألم ينتقل المؤلف ـ هنا ـ إلى رصيف إكالة الشتائم من غير دليل، مكتفياً بتوكيداته الصارمة حيث جاء الإسلام «جاهزاً للتجاوز الأكيد»[*][2].

(1) ينظر: م.ن، لملاحظة رضوان السيد على هذه النقطة، ص 133 ـ 134.

(2) وجيه كوثراني، م.س، ص 129.

(*) من الطريف مقارنة قراءتين مختلفتين لكتاب العظمة، الأولى كتبها مسعود ضاهر تحت عنوان (التاريخ الفعلي لاتاريخ التمنّي) ولم يجد ثغرة في الكتاب بل يقول فيه: «إنه كتاب للحاضر وللمستقبل، ولن يفقد دوره الريادي في تقويم مسار الفكر العربي =

اللافت السابع: اعتقاده بأن الشريعة صيغ تاريخية مزيفة، دائمة التغيّر والتحوّل، وقد آن أوان إسقاطها. وتجاوزه الحديث عن الشريعة في شكليها: القرآني والراشدي، وإنكارها، ليركّز على أن بدايتها كانت مع الدولة العثمانية(*)، المدنية واقعاً، والإسلامية شكلاً (ص 65).

وكأن الإسلام والمدنية لا يجتمعان. إنه يختزل الإسلام إلى مجموعة نصوص غير عقلانية، وإلى طقوس وشعائر تخدم السلطان وحسب، ذاهلاً عن النصوص المدنية، وعن القضايا الحيوية التي أثارها الفقه والاجتهاد، وعن استقلال القضاء عن الأمراء والحكام في صدر الإسلام.

وإذا كان الإسلام الرسمي قد انتشر بإيعاز من السلطان وزبانيته، في فترة ما، فإن ذلك لا يعني أن الإسلام يساوي تاريخ المسلمين، أو التأريخ الرسمي.

ولنلاحظ المغالطة التاريخية شديدة اللهجة لصالح العلمانية التي ينادي بها، فهو يرى أن القرآن وصدر الإسلام تاريخ غير واضح المعالم، لأنه بقي «بمنأى عن التاريخ: فقد حكم الراشدون بالسيف وبالشورى الأرستقراطية وبالتعيين. وفي القرآن، كما ألمعنا، مناسبات لنظرية استبدادية في الحكم ودعوة إلى المشورة العامة دونما إفادة مضامين» (ص 163). والعظمة عندما يورد مثل هذا الكلام لا يعززه بشواهد قرآنية أو تاريخية تبيّن صدق ادّعائه، مما يجعلنا نرى مرجعيته تنحصر في (مونتسكيو) الذي يصف الإسلام بأنه

= المعاصر لعقود عدة». يُنظر **الناقد**، ع 51، أيلول/ سبتمبر 1992، ص ص 50 . 53.
والثانية كتبها أحمد الموصللي تحت عنوان: (العلمانية تحت مطارق الإسلاميين) ولم يجد حسنة في الكتاب بل يقول فيه: «يأسف المرء عند قراءته. . .» ويراه «مجانباً للصواب. . وملتوياً. . . حافلاً بالتشويه. .». وهي دراسة قيّمة بالرغم من وضوح تطرف صاحبها. يُنظر: الناقد، عدد 54، كانون أول 1992، ص ص 57 ـ 60.
وللأسف فقد اطلعت على هاتين الدراستين بعد إنجاز هذا البحث.

(*) لو أنه اطلع على أعمال المؤرّخين العرب والغرب عن تشكّل الفقه الإسلامي أثناء القرنين: الأول والثاني للهجرة لما أمكنه القول بأن الشريعة تشكّلت أيام العثمانيين. لأن المسلمين دخلوا الطور السياسي منذ هجرة النبي إلى المدينة.

يتناسب وحكم الاستبداد، كما يستعير شذرات بعض المستشرقين الذين يصفون الحكم الراشدي بأنه حكم بالسيف.

وإذا كان الإسلاميون ـ على حد تعبيره ـ يسفّهون العلمانية، فإن المؤلف يسفّه، لا الخطاب الإسلامي فحسب، بل ومرجعية أصحابه ومفاهيمهم أيضاً، كالشريعة والتراث والأصالة، فيخرج، بذلك، عن منهجه التاريخي ليدخل في سجال تاريخي لاعقلاني، عانينا ونعاني منه ونحن ندّعي الحيادية والحوار. ما الذي يقوله العظمة عن (الخطاب الإسلامي) حين يفككه؟ يخرجه من إطاره التاريخي ـ الثقافي ـ الاجتماعي ـ السياسي ويسمّيه (التقليدية الدينية) التي تقع خارج الزمان والمكان. مما يصح معه أن نحكم على حكمه بأنه متسرّع، وبأنه يحشد مفاهيم كثيرة من دون ضرورة لاستخدامها، ويسمّي المؤسسة الدينية أو الفئة المتخصصة في علوم الدين (بالكهنوت) في حين أن نظام الإسلام يحتوي على علماء دين لا على كهنوت. وهل كل فئة متخصصة هي كهنوت؟ وهل مؤسسات العلمانية ـ مثلاً ـ كهنوتية أيضاً[1]؟

ولا يدّخر المؤلف مناسبة للقول: «هذا إذا أخذنا بصحة الرواية التقليدية حول تاريخ القرآن وتدوينه وجمعه» (ص 67). وهنا أكاد أجزم بأنه لم يطّلع لا على القرآن ولا على تلك الرواية التي يدعوها (تقليدية)، وإلاّ لكان ـ على الأقل ـ احترم مفكّري الإسلام الذين يحترمون (بوذا) و(أرسطو) و(ماركس)، مقتنعين بأن لكل إنسان الحرية في الاعتقاد. ولكن الذي يفعله العظمة هو تحويل الإسلام إلى أسطورة، قائلاً: «لا تستقيم أية حضارة على صعيد التطور الجمعي والرمز الثقافي دون أسطورة بدء، ولا تختلف الحضارة الإسلامية عن سنّة البشرية هذه» (ص 70).

وفي هذا النص يقع في إشكالية التناقض التي تميّز هذا الكتاب، فمن جهة يعترف بأن الإسلام أنشأ حضارة، ثم يدّعي بأن القرآن والخلافة الراشدية ما هما سوى أساطير، هذا في حين ما زلنا نذكر أنه قال قبل قليل عن

(1) سيف الدين عبد الفتاح، م.س، ص ص 148 ـ 149.

الراشدين أنهم حكموا بالسيف، أي أن وجودهم حقيقي وتاريخي، ولكنه وجود مخجل، فكيف يتحول ما هو طغياني إلى رمز للعدالة، ومثال على بناء الحضارات؟!

اللافت الثامن: إدانته لكل التيارات التي تحاول إقامة المصالحة بينها وبين الدين، وكذلك الحوارات التي تقوم بين المسيحية والإسلام. ومحاولته البرهنة على تهافت الأقوال التي تربط بين العروبة والإسلام. واعتقاده بأن دعاة العروبة الإحيائية والعروبة الإسلامية يشتركون في دعواهم الشعبوية والقومية، التي لا آفاق تاريخية لها، مع الفكر الفاشي في إيطاليا. وهو حين يتحدث عن القومية العربية، وخاصة تلك التي تفصل بين الدين والدولة (ص 126 ـ 135) فإنه لا يخرج عن سياق أفكار هشام شرابي أو ألبرت حوراني وغيرهم، ممن جعلوا الفكرة القومية ترتبط ببعض الرواد المسيحيين، من غير أن يشير إلى أي منهم. ثم يسحب هذه المقولة، في فصل تالٍ، بحجّة أن المواقف المسيحية اللبنانية، وخاصة المارونية، كانت مواقف طائفية محتمية بأوروبا (ص 188).

ثم يعود إلى القول بأنه ليس «ثمة صلة مباشرة أو غير مباشرة بين العلمانية العربية والقومية العربية ذات الريادة المسيحية المزعومة» (ص 129) حيث أن الفكرة القومية لم تكن قائمة على تصوّر علماني. وهذا مخالف لواقع الحال، ذلك لأن دور المسيحيين في الدعوة إلى القومية العربية وعلمنة الدولة لا يخفى على أحد، بل إن فكرة العلمانية نشأت أساساً من أجل تعزيز فكرة العروبة. ودعوة نجيب عازوري مثال واضح على ذلك، فضلاً عن دور الأحزاب: القومي السوري الاجتماعي والبعثي والناصري وسواها.

والعظمة ـ في الوقت ذاته ـ يبرر إعدام الشهداء في سورية ولبنان على يد جمال باشا السفّاح بحجة أنهم كانوا متفقين مع الأعداء، في حين تبيّن أنه لا صلة لهم بأحد. ألا يعني ذلك كلّه أن المؤلف يسوّد التاريخ ليبيّض صفحة العلمانية[1]؟

(1) عصام خليفة، م.س، ص ص 141 ـ 142.

لكنّ المشكلة الأساسية التي تواجه العظمة في هذا الفصل هي قوله:

«أمّا ما أخذ على أنه بدايات القومية العربية عند عبد الرحمن الكواكبي وغيره، فهو لم يكن في واقع الأمر إلا تخصيصاً للخلافة بالعروبة، كما سنرى» (ص 130).

ونقول مشكلة لأنني أنهيت الكتاب ولم أرَ أي إضاءة حول هذه النقطة عند الكواكبي. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تعلمون بأنني قد أنجزت مجموعة بحوث عن الكواكبي مسلماً وعربياً ومناهضاً للاستبداد[1]، فضلاً عن أن أكثر من أربعين باحثاً ودارساً لاحظوا توجهاً قومياً عربياً في فكر الكواكبي، كما أن أنطون سعادة لم يكن ساذجاً حين وضع اسم الكواكبي في البند الثالث من دستور الحزب بين قلة من الداعين إلى العروبة في وقت مبكر من تاريخنا.

إلاّ أن طرح العظمة يغدو مفهوماً حين ننتقل إلى آراء أخرى له عن الكواكبي مما يتوضّح معه أنه لم يطّلع على فكره، وإنما اكتفى بنقل اقتباساته عنه من كتب أخرى لا من كتابات الكواكبي نفسها. لذلك نراه يقوله: «ولئن كان الكواكبي - وهو يقتبس ألفييري... على طول طبائع الاستبداد - يوافق... على أن الاستبداد السياسي متولّد عن الاستبداد الديني...» (ص 163).

ونحن نعلم من أين جاء العظمة بهذا النص. إنه نص يعتمد على كتابات الباحثة اليهودية سيلفيا حاييم، ولو أنه عاد إلى براهين فرادة الكواكبي عند جان داية في كتابه (صحافة الكواكبي) وعند الدارسة نور ليلى عدنان في رسالتها للماجستير (الكواكبي مصلحاً وأديباً) وعند محمد عمارة في كتابه (الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام) وغيرهم.. لأغنته تلك الدراسات عن إطلاق هذه الأحكام التي تفتقر إلى الاتزان العلمي. إن في هذه المغالطة،

(1) محمد جمال طحّان: المستقبل العربي، عدد 157، دراسات عربية، عدد 10 ـ 12، 1992، الوحدة عدد 96، دراسات اشتراكية، عدد 133، نهج الإسلام، عدد 54، وسواها...

التي ندرك كنهها، برهاناً على أحكامه التعميمية السريعة، مما يكفي للتشكيك في مطلقاته الأخرى، ومما يدعو إلى مقارنة مقولاته بمقولات ذات رؤية مختلفة. وإذا عدتم إلى دراستي المنشورة في مجلة المعرفة السورية في مطلع هذا العام لرأيتم علاقة الاستبداد بالدين في فكر الكواكبي، وبصورة تختلف تماماً عما يطرحه العظمة هنا[1].

اللافت التاسع: إدانته للإصلاحية الإسلامية على اعتبار أنها توفيقية مرتبطة بالمرجعيات التراثية. ومحاولته التشكيك بالنص الإسلامي الذي يشكّل المرجعية الأساسية للإصلاحيين، قرآناً وسنّة. لأنه يرى أن المفاهيم العقائدية الإسلامية ما هي إلاّ أساطير. والعظمة يدين الإصلاحيين الإسلاميين كما يدين المؤسسات، وما ذاك إلاّ لأنهم لا يتنكرون للإسلام، ويصفهم بأنهم يؤكدون على قيم بالية (ص 78) ناسياً أنهم كانوا ـ في الواقع ـ ضد الاستعمار، وضد السلطة القائمة، وضد الإسلام الرسمي، وضد التخلّف.

وبصرف النظر عن السياق التاريخي، يدين العظمة الإصلاحيين لأنه يراهم موفّقين بين القديم والحديث، أي بين التاريخ واللاتاريخ، بحسب تعبيره (ص 149). ويرى أنهم يعتمدون على الفكر اليميني الأوروبي العنصري (ص 148 ـ 151).

ومع ملاحظة هذه الأحكام المعيارية (فكر يميني عنصري) نلاحظ تردده في إدانة الإصلاحيين، مرة لأنهم تراثيون، ومرة لأنهم يعتمدون على الفكر الأوروبي بشكل جزئي. وأكثر ما يقلقه هو قول الإصلاحيين الإسلاميين بأن «الإسلام دين ودنيا» (ص 234). ورفضهم الالتحاق بركب أوروبا من غير إخضاعها إلى مفاهيمهم. ومن المنطلق نفسه يدين (الحركة العربية) التي انفصلت عن تركيا، وخسرت ـ برأيه ـ التجربة الكمالية التركية العلمانية[2]؛ ذاهلاً عن دور الحكام العرب في التطرف والتطرف المعاكس بين علمنة أوروبية وانكفاء إلى الماضي، وخير مثالين على ذلك الحبيب بورقيبة في

(1) رضوان السيد، م.س، ص 134.

(2) سيف الدين عبد الفتاح، م.س، ص 153.

تونس وسعيد أبو قابوس في سلطنة عُمان.

ثم يقول عن الإصلاحية الإسلامية بأنها «جاءت فكراً نفعياً في أسسه المزعومة في تاريخ نُزع عنه الزمان، وجُمّد في لحظة بدايته القرآنية والمحمدية وفترة الخلفاء الراشدين، بإلزامها مضامين لا يمكن أن تتحملها» هذا في حين رأى قبل قليل بأن الإصلاحيين الإسلاميين يوفّقون بين الأطاريح الإسلامية الأصولية والفكر الأوروبي المعاصر، فإلى أي التقييمين نستند؟

وهل علينا حقاً أن ندين الفكر التوفيقي لمجرد أنه لا يريد إقامة قطيعة صارمة مع الماضي؟ إن إقامة القطيعة بهذه الحدّة هي التي تنطلق من فكر لا تاريخي، لأنها تريد بتر مكوناتنا الأساسية لنلبس خوذة الغربي ونفكّر برأسه. وفي حين يرى أن الإصلاحية الإسلامية جاءت ردّاً على دولة التنظيمات وأرادت تجميد الزمان في لحظة بدايته مما رعى استمرار اللاعقلانية في الفكر والحياة العربيين، يرى في مكان آخر من كتابه أن العرب المسيحيين لا علاقة لهم بالثقافة الإسلامية. ولا نعلم كيف استقام له ذلك وكتابات النهضويين - المسيحيين على الأقل - تثبت عكس ما يدعيه تماماً. ويتابع العظمة تناقضه المذهل حيث يقول بأن الإصلاحية الإسلامية، وَفقاً لاعتبارات نفعية دفاعية، محاوِلَة الحفاظ على مرجعيتها الرمزية - الدينية، قامت على أساس من واقع علماني وتسمية دينية لها. ألا يوضّح هذا الكلام تناقضاً مع ما سبق؟ والعلمانية - هنا - ترادف الدنيا لديه، أي تصرّف الإصلاحيون على أساس دنيوي - واقعي، في حين أنه لا علاقة للعلمانية بهذا الوصف. وهذا أحد البراهين على استخدام المصطلحات المضطرب في كتاب العظمة الذي يتحدث بعد ذلك عن نزوع علماني في الفكر والأدب بحيث يجعل الأفغاني - هنا - ينتمي إلى عالم العلمانية، في حين أنه برهن - في الفصول السابقة - على أنه رجل دين ينتمي إلى الإصلاحية المُدانة.

اللافت العاشر: ربطه تقدّم الحياة الاجتماعية والسياسية بانحسار الاهتمام بالدين، وإيمانه بأن العلمانية والدين لا يجتمعان. لذلك لا بد من التمسّك بها بعيداً عن الغيبيات والمرجعيات الدينية والتراثية. وهو يبدي إعجابه بالتجربة التركية الكمالية في العلمنة، ويعدّها مثالاً يجب أن يُحتذى. ويرى

أننا لو لم ننفصل عن التجربة الكمالية لعمّت العلمنة بلداننا. وهو حين يمدح التجربة الكمالية يعجب بإجراءاتها وبإنجازاتها حيث فُرض على تركيا الخروج من زمانية استتباعية كانت ستقضي على كيانها لو لم تفرض عليها قيم العلمنة. ويشيد المؤلف بمنع التجمعات الدينية ذاهلاً عن أن مثل تلك التجمعات هي التي تنبئ عن وجود الديمقراطية في بلد ما ـ والتي يقرنها دائماً بوجود العلمانية.

كما أنه يشيد بفرض السفور وبمنع لبس العمائم، وباستخدام الحروف اللاتينية. فهل صحيح لو أننا بدّلنا الحروف، وألغينا الدين من الدولة، وفرضنا السفور؛ نصبح حضاريين وديمقراطيين ومدنيين؟ ألم يؤدِ تغيير اللغة الأدب التركي المعاصر من حيث إنه أمسى أدباً بلا تاريخ؟ إن الحكومات المعاصرة ما عادت تتوسل الدين، بل هي حكومات عسكرية لا يهمها التسويغ والتبرير ما دامت تحميها العصا، سواء أتصرّفت بما يوافق الدين أو بما ينافيه أو ينأى عنه.

ونستمر مع قول المؤلف معجباً: «حمل مصطفى كمال نساء تركيا على السفور والاختلاط بالرجال ومراقصتهم» (ص 200) لنلاحظ أن العلمنة ـ هنا ـ قامت لا بتحوّل اجتماعي طبيعي، بل بشكل قسري من الحكومة، فلم يأخذ أتاتورك بعين الاعتبار المجتمع التركي وتراثه الإيماني العميق، بل تصرّف وكأن المجتمع لا وجود له، وكأنه لا يمتلك بعداً دينياً لا غنى له عنه في حياته. لقد تغافل عن مشكلات المجتمع وعن مكوناته، ولهذا نجد اليوم الأصوات الدينية ترتفع في تركيا من جديد. لقد فرض العلمانية بالقوة ومن فوق مما جعل تركيا النموذج الذي ينبغي ألاّ يحتذى بالعلمانية. وقد وقع في الخطأ نفسه الحبيب بورقيبة في تونس، ولهذا السبب ـ أيضاً ـ عادت دول الاتحاد السوفياتي السابق تفصح عن دياناتها المكبوتة والتي بقيت تتوارثها حتى وهي في ظل دولة الإلحاد القسري.

ثم كيف نستطيع أن نجد فارقاً بين من يفرض الحجاب ومن يمنعه؟ ألا ينطلق الفريقان من إيديولوجية متحجرة لا تستوعب الآخر ولا ترقى إلى فهم حريته. وبالطبع، فإن الأمر يزداد سوءًا لدى (العلمانيين)، خاصة عندما يتظاهر

آلاف الفرنسيين العلمانيين، مثلاً، ضد حجاب المرأة، بحجة أنه يتنافى وقيم العلمنة. ما الفرق إذاً بين هؤلاء وأولئك الذين يعمدون إلى إيذاء المرأة السافرة في كثير من البلاد الإسلامية؟ بل ما الذي يميّز هؤلاء وأولئك من الذين مزّقوا معطفاً أخضر لامرأة مسالمة لمجرد أنهم من أنصار فريق الاتحاد(*) لكرة القدم؟

ويتابع العظمة الإشادة بالتجربة الكمالية بالطريقة نفسها حيث يقول: «ثم استكملت إجراءات إنشاء أسس المجتمع الحديث بالانفصال عن أي صلة بالعرب».

وكأن العرب هم سبب تخلّف تركيا لا العكس.

المسألة، إذاً، ليست في تبنّي المصطلحات، وإنما في ممارستها بشكل ينسجم مع الإنسان ـ في الزمان والمكان، بحيث لا تخترق ـ تلك الممارسة ـ إنسانية البشر ولا تتهمهم عشوائياً بأنهم متخلفون لمجرد أنهم يبدون وجهة نظر مختلفة.

هل انتقلت تركيا إلى حال مختلفة عن حالنا لأن الدين غير عقلاني، أم لأننا نواجَه ـ في الداخل والخارج ـ ليبقى الوضع على ما هو عليه؟

وهل العلمنة هي سبب تطوّر الغرب، أم أن العلمانية هي نتيجته؟

إن ذلك الإعجاب بالعلمنة القسرية يخالف ما يذهب إليه المؤلف من أن العلمانية نتيجة وليست سبباً، ولهذا نفضّل لو أنه أعاد النظر في أحكامه التعميمية الإطلاقية ليقدّم لنا كتاباً لا يؤخذ بالتطرّف ثم لا يفيد. ويتجلى تعميمه حين يربط بلا سبب بين العلمانية والحرية والديمقراطية والعروبة، ولعله يفعل ذلك ليربطها بقيم تلقى قبولاً عاماً يحرر العلمانية من نافذتها ليستنتج «ضرورة العلمانية في وطن عربي..» (ص 12) زاعماً أنه «لا استعادة لأسس الديمقراطية إلا بالعلمانية» (ص 339) ولكننا نتساءل: متى كانت الديمقراطية موجودة حتى نستعيدها، وهل استعادتها الدول التي أقصت الدين،

(*) الاتحاد والحرية فريقان لكرة القدم بحلب، الأول يرتدي اللون الأحمر، والثاني الأخضر، وهما دائما التنافس، وأنصارهما يتميّزون بالتصرفات الهوجاء.

ليس عن الحكم فحسب، بل عن حياة الناس أيضاً؟ ثم إن كلمة (استعادة) ألا تماثل كلمتي (الإحياء) و(البعث) اللتين يرفضهما ويدين من يأخذ بهما؟

ولكن المؤلف يتابع استنتاجاته مسبقة الصنع ويدّعي أنه ليس هناك مجال وسط بين العلمانية والعداء للعلمانية تقطن فيه الديمقراطية أو العقلانية. وأن الفكر العلماني يشكّل القاعدة الديمقراطية الصلبة للدولة الحديثة، ناسياً علمانية الاتحاد السوفياتي التي لجمت كل التوجهات الديمقراطية وقادت ـ باسم العلمنة ـ إلى قمة الاستبداد، وما زالت تعاني دويلاتها المنقسمة من تأثيرات التسيير القسري للناس والتاريخ.

فهل يمكن اختزال تحقيق النهضة إلى كلمة غامضة وعائمة كالعلمانية التي وردت عند العظمة وهي في خلاف مع الأديان والتيارات المختلفة؟

وهل العلمانية هي سبب تطور الغرب أم أنها نتيجة له، بحيث ينبغي لنا أن نجيب عن سؤال النهضة قبل إثارة مشكلة العلمانية؟

أم أن مطلب النهضة هو مطلب العلمانية نفسه، بصيغ متعددة؟

وربما يعدّ المؤلف هذا الموقف انتقائياً، في حين أنه لا يقل انتقائية عن سواه حيث يدرس لحظات مختارة من التراث ليبرز فيها علاقة خاصة للدين بالدولة تؤيّد دعواه، من غير أن يبيّن موقف القرآن من العلمانية، ومن غير أن يشير إلى أعمال محمد أركون الذي درس جزءًا من هذه المسألة، كما أنه لم يعر اهتماماً لكثير من الدراسات المهمة مثل أعمال خالد محمد خالد وحسن صعب[1]، وإنما اكتفى بوصف الأخيرين بأنهما موفقان بين المسيحية والإسلام. وبالطبع، هو يرفض الفكر الصادر عن متدينين ـ جملة وتفصيلاً. ولم يتمكّن من تفسير وجود دول علمانية متدينة كالولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا، مثلاً.

بل لقد حاول استخدام دراسات ماركسية للتدليل على تخلف تفكير المسلمين وضحالة الإسلام. بينما تتطلّب المنهجية العلمية أن يأخذ كلام

(1) عصام خليفة، م.س، ص 137.

المسلمين منهم لا من أقوال سواهم عنهم؛ وذلك لأن الدراسة التاريخية وغير التاريخية تتطلّب العودة إلى الأصول لا إلى الفروع.

ونريد أن نسأل المؤلف ـ هنا ـ هل كان التطور الحضاري يحدث دائماً لأنه ضد الدين، أم أن الحضارة العربية إسلامية قبل أي شيء آخر؟

غير أنه يواظب في دعوته إلى «التفرنج» (ص 105) المبشّر بالعلمانية. وقد قمت بتجربة حاولها سيف الدين عبد الفتاح خلال قراءته للكتاب[1]، فاستبدلت كلمة دين بكلمة علمانية، أينما وردت العلمانية مذكّاة، خلال خمسين صفحة بشكل عشوائي، ووجدت ذلك مناسباً لخطاب إسلامي متطرّف، في أكثر مواضع ورودها. ألا يعني هذا بأن العظمة لا يختلف نهجاً عن أي متطرّف يذم العلمانية والعلمانيين، ويمنح نفسه حق إطلاق الأحكام المعيارية الشمولية الحتمية؟!

فلننظر في بعض ما يقول وفي البديل الممكن:

«فالعلمانية واقع.. والعلمانية فكر» والدين واقع.. والدين فكر.

«العلمانية كالعالمية جزء بنيوي من حياتنا» والدين كالعالمية جزء بنيوي من حياتنا.

«العلمانية واقع لا انفكاك عنه» والدين واقع لا انفكاك عنه.

«إن مسيرة التاريخ آيلة إلى العلمانية» إن مسيرة التاريخ آيلة إلى الدين.

«ينبغي أن يقوم قانون المجتمع على أساس النموذج العلماني».

ينبغي أن يقوم قانون المجتمع على أساس النموذج الديني.

«لا استعادة لأسس الديمقراطية إلا بالعلمانية»... إلا بالدين.

«لا بديل للنظام الاستتباعي إلا الدولة العلمانية»... إلا بالعودة إلى الدين وهكذا...

ثم ألا يدلّ الواقع على انتشار الحركات الإسلامية، وعلى أن الدول التي تتخذ من الدين مصدراً للاحتكام أكثر من تلك التي تندرج في سياق

(1) سيف الدين عبد الفتاح، م.س، ص 143.

العلمانية، من حيث الممارسة الفعلية على أقل تقدير؟ فلماذا التعميم والتأكيد والحتمية؟

وأخيراً.. إذا كانت «علمانية الحياة.. تحصيلَ حاصل لأن الحياة دنيوية بطبيعتها» (ص 103)، لماذا كل ذلك الصراع حول مشروعية العلمانية إذا كنا نعيشها سواء أشئنا أم أبينا، كما يدّعي صاحب العلمانية من منظور مختلف؟ أليست هذه المغالاة في (العلمانية) هي التي تخلق ردّة الفعل العنيفة والمغالية للفكر الديني السلفي؟

وكيف يمكننا أن نقنع المسلم بالعلمانية إذا كان أحد دعاتها يقول: «وبالرغم من إعادة الاعتبار إلى مؤسسات دينية خيالية، وإلى عقل ديني بالٍ في مجال الصراعات السياسية» (ص 197) «إن مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى العلمانية» (ص 197) إذاً لماذا نتحدث عن شيء لا بد آت، يخترق كل أطروحات الإسلاميين بهذا الحزم والإطلاقية والحتمية[1]؟

والمؤلف، في مواضع كثيرة يخرج أسلوبه عن الرزانة العلمية ويكيل الاتهامات إلى الآخرين، ولا ندري إذا كان هذا الأمر يندرج في سياق المنظور المختلف، إذ نراه يصف أدونيس والجابري وتيزيني ومحمد عيتاني بأنهم سطحيون (ص 296 ـ 297) ويقول عن الأخير بأن التاريخ عنده هو تاريخ من التمنّي. ويقول: «جاء التراث عند حسين مروة والطيب تيزيني تراثاً لا تاريخية فعلية له في إطار ماركسية إيمانية مدرسية» يقول عنها بأنها «ماركسية لا يضارع حجم سذاجتها إلاّ ضخامة الجهد المبذول في سبيل إقامتها». وبذلك يبدو العظمة ـ وحده ـ الذي يضع التاريخ في سياقه التاريخي، ويفهمه على أنه مكتظ بالعلمانية(!) وقد تبين لنا عكس ذلك قبل قليل. هذا فضلاً عن أنه لم يأتِ بجديد وإنما يتبع خطى مروة وتيزيني ـ اللذين يهجوهما ـ واللذين بحثا عن النزعات المادية في الإسلام.

ونتابع معه في مكان آخر حين يرى أن المثقفين نشروا صورة مزيفة عن

(1) يُقارَن: سيف الدين عبد الفتاح، م.س، ص 151. وجيه كوثراني ـ ندوة ـ، م.س، ص 130.

علاقة الدين بالدولة في أوروبا، يقول: «وهم ينشرونها استناداً، على الأرجح، إلى قراءات في المختصرات، أو إلى بقايا ذكرى دروس التاريخ في المدارس الثانوية أو الابتدائية» (ص 26). هكذا يعامل العظمة أنداده من الباحثين حين يختلف معهم في الرأي. أما حين يتفق مع واحد منهم فنراه يقول: «انقضى أكثر من ستين عاماً على الدلائل القاطعة، التي أتى بها علي عبد الرازق، على غياب التشريع السياسي عن القرآن» (ص 38) ومن يقرأ (الإسلام وأصول الحكم) يكتشف سذاجة تلك البراهين وغياب المنهج في الوصول إليها، ولكنها كانت ـ كما الكتاب ـ في حينها كشفاً جديداً يثير الفكر والحوار، ولكن العجب يدهمنا ممن يصفها ونحن على أبواب القرن الواحد والعشرين بأنها «دلائل قاطعة»[1].

وبالرغم من ذلك كله لانعدم وجود إيجابيات في كتاب العظمة، منها: شمولية مصادره ومراجعه، وتنوّعها، وتعدّد لغاتها. وبما أن العلمانية هي نتاج فكر أوروبي، فمن الجيد أن نأخذ الفكر من مصادره وبلغته، لكنه ـ بحذافيره ـ لا يعبّر عنا.

لقد جمع العظمة مادة ممتازة وغنيّة، لكنّه وظّفها بتعسّف لصالح فكرة مسبقة يعتنقها بتشدّد واضح، وانتقى منها ما يؤيد دعواه، ولم يتعامل معها بشكل حيادي أو موضوعي معقول ينطلق من زاوية رؤىً خاصة ـ وهو أمر مشروع ـ بل إنه خرج بنتائج تعسّفية فيما يخص الإسلام والإصلاحيين الإسلاميين.

ثم إن مسحاً لمصادره ومراجعه حول الإسلام يوضّح فقرها.

إن كتاب العظمة غزير بالمعلومات والتفاصيل، وصاحبه يتمتع بمنهجية شكلية دقيقة من حيث الاقتباسات والإحالات والتوثيق؛ ولكنّه لم يوظّف كما أراد صاحبه في المقدمة، لكشف تركيب المجتمع العربي وآلية سياسته[2].

---

(1) سيف الدين عبد الفتاح، م.س، ص 147.

(2) م.ن، ص 142 ـ 143.

وهو، حين يشرح منظوره المختلف الذي يتناول به العلمانية في الوطن العربي، يحدوه بالانطلاق من معرفة الواقع العربي في ضوء تطوره التاريخي الفعلي، مسقطاً تأريخه الحالم، لكنه لم يفلح في تحقيق ما توصّل إليه حليم بركات في كتابه (المجتمع العربي المعاصر).

خاتمة:

إذا كانت العلمانية تعني تقديم الدليل العقلي الممكن على الأمر النصيّ فيما يختص بشؤون الحياة، فإن من يتفحّص نصوص الأمر والنهي تفحّصاً عقلياً صرفاً قبل اتّباعها، هو علماني. وفي الوقت نفسه فإن من يمتنع عن شرب الخمر لقناعة عقلية، هو علماني ولا علاقة له بمن يمتنع عن ذلك لأنه محرّم وحسب. بهذا المعنى الإيجابي المفتوح للعلمانية يُدرء تعارضها مع الإسلام، لأنه يأمر باستخدام العقل، والقرآن يخاطب العقول، فضلاً عن أن الإسلام عَلَماني لأنه جاء للناس جميعاً، ولأنه يُدخِل العالم ضمن دائرة اهتمامه. أما عندما تأتي العلمانية على أنها البديل الكلياني لشمولية الإسلام، لا بد إذاً من التعارض بينهما.

لن نقول، كما تردد على مدى قرن، بأن الإسلام اشتراكي، أو لا علاقة له بالدولة، أو أنه علماني... بل نعتقد بأنّه يقبل الاشتراكية والقوانين المدنية والعلمانية وسواها، شرط أن تقبله هي، ولا يعمل أصحابها على تسفيهه أو محاربته أو الخروج على قواعده الأساسية. وما قواعده الأساسية؟ أكاد أزعم بأن الإسلام يرضى من الناس بأن يطبّقوا الوصايا العشر، وذلك لأنه امتداد للمسيحية التي هي امتداد لليهودية، فدين الكتابيين واحد بدليل ما جاء في القرآن الكريم ﴿وقولوا آمنا بالذي أُنزل إلينا وأُنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾(*).

ويمعن القرآن في طلب الحوار، راضياً بالحد الأدنى المشترك بينه وبين سواه ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمةٍ سواء بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلاّ الله

(*) 46/ 29.

ولا نشرك به شيئاً. . .﴾(*).

فهل يمكن أن تلتقي القوانين المدنية مع الشريعة الإسلامية؟ أظن أن الجواب هو نعم، ما دام القانون يحرص على إنسانية الإنسان. فحكم السارق في الشريعة الإسلامية قطع يده، وحكم الزاني الجلد أو الرجم. ومعنى هذه الأحكام الإسلامية أن قطع اليد والرجم أمران جائزان كعقوبة لردع السارق والزاني، وأن هذا العقاب هو الحد الأقصى، في حال التأكد من ثبوت الجرم ومن غياب الأسباب المخففة للعقوبة، أو غياب الأسباب والملابسات التي قد تجعل الفعل لا يضوي الفاعل تحت بند السارق. وهذا يجعل الأحكام المدنية اليوم، والتي تكتفي بمصادرة حرية السارق بعض الوقت، لا تناقض حكم الشريعة وإنما تستند إلى ظروف الفعل في عصرنا، وتنسجم مع الآية القرآنية ﴿وأن تعفوا أقرب للتقوى. . .﴾(**) وفي القرآن آيات كثيرة تدعو إلى الصفح والغفران ﴿وإن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم﴾(***).

والمهم ـ هنا ـ الهدف من ذلك كلّه، ما الذي تريد القوانين أن تحققه، سواء أكانت قوانين الشريعة الإسلامية، أم كانت قوانين وضعية؟

وقد وقع العظمة في الدعوة إلى رفض العلمانية من حيث لا يدري، وذلك لأنه يمنح العلمانية العربية أغراض العلمانية الأوروبية من خلال المماثلة أو المقارنة بين التاريخين، وهو أمر لا يستقيم. إن الإسلام كان موجوداً حين سيطرت الكنيسة على الدولة، ولو كان الأمر كذلك، لقامت حرب بين الدين والدولة منذ الخلافة الراشدية، ولكن ذلك لم يحدث، مما يدلّ على أن المؤلف يقارب بين تاريخين مختلفين لتحقيق غرضه في إيجاد علمانية يدعوها طيب تيزيني (بالعصروية) ويسمّيها آخرون (التغريب) أو (التأورب)، وهذا يدعونا إلى سؤال المؤلف:

(*) 64/ 3.

(**) 237/ 2.

(***) 14/ 64. وقارن أيضاً بالآيات: 178 و219/ 2، 134 و159/ 3، 149/ 4، 13/ 5، 22/ 24، 25 و40/ 42.

هل ننظر إلى الأسس التي تقوم عليها العلمانية من غير النظر إلى غاياتها؟

وهل كان غرض العلمانية الأوروبية حين نشأت كفرضها عندنا اليوم؟

هل يمكن أن نطبق العلمانية، كما يريدون تطبيق الإسلامية، أو الماركسية، بالعنف؟ وهل تبقى ـ بعد ذلك ـ علمانية؟

هل من التاريخ والواقع والمنهجية أن ننسف التراث كلّه ومخزون ذاكرة الناس، ثم نطلب منهم أن يقتنعوا ويقنعوا؟

هل امتحن القانون الإسلامي ـ النصيّ على أرض الواقع وأثبت فشله؟

هل ما يحدث الآن في البلاد الإسلامية يتعلّق فعلاً بالشريعة الإسلامية، أم أنه يتخفى باسمها؟

وإذا قونن العالم ـ علمانياً ـ هل تتحقق فعلاً نهضتنا، أم أن الأمر يتعلّق بالممارسة، وبتحضير الإنسان أولاً؟

هل يريد علمانية متجردة من الزمان والمكان، حتى يعرّفها بإطلاق؟ ماذا ترك لشموليات الإيديولوجيات الأخرى إذاً؟

وبانتظار إجابته على تلك التساؤلات، نرى أن الإصلاحية الإسلامية، التي يعيب عليها المؤلف توفيقيتها، كانت أكثر قدرة منه على فهم متطلّبات الواقع، وأقدر على فهم مواطنيها ومجتمعها.

إن ما يوالف بين فصول كتاب العظمة عقيدة علمانية تشنجية يُنظر من خلالها إلى الواقع العربي وتاريخه بتطرّف يتميّز بأفقية معالجة الموضوع دون عمقها. وقد كان المؤلف صريحاً بانتصاره إلى العلمانية التي ينظر إليها من منظور مختلف مما يجعلها ـ بحق ـ علمانية العظمة التي ترفض الارتباط بالدين وبالتراث وبالقومية، مما ينفي عنها صفة التوجّه العَلَماني أو النزعة العِلمانية، لتصبَّ في قالب العقيدة العَلْمانية المفرقة في التفرنج وفي التعميمات والحتميات، التي لا تقبلها العلوم الإنسانية، إلى درجة أنها ـ أي علمانية العظمة ـ تقطع الطريق على أي حوار ممكن مع التيارات الفكرية الأخرى، من خلال صرامتها وإكالة صاحبها التهم إلى من يخالفها.

هذا في حين أننا بأمسّ الحاجة إلى قواسم مشتركة بين الاتجاهات، تتكوّن عبر حوار هادئ كي نتخلّص مما نحن فيه من تجهيل وتكفير وحروب عصبوية ـ تعصبيّة تساعد المستبد والمستغل والمستلِب، وتجعلنا عرضة للاسترقاق من مختلف الجهات. فهل نتعلّم دروس التآلف قبل أن يحرق أبصارَنا الانبهار؟!

المصادر

1 ـ أركون، محمد. **الفكر الإسلامي** ـ نقد واجتهاد. ت: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط 2، 1992؛ الأولى 1990، 339 ص.

2 ـ أركون، محمد. **العلمنة والدين** (الإسلام ـ المسيحية ـ الغرب). ت: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط 2، 1993؛ 136 ص.

3 ـ حداد، غريغوار. «المسيحية والعلمانية» في **مواقف**، بيروت، عدد 39، 1980.

4 ـ السيد، رضوان. رياض قاسم، عزيز العظمة، عصام خليفة، فهمية شرف الدين، وجيه كوثراني «العلمانية من منظور مختلف ـ **ندوة** المستقبل العربي» في **المستقبل العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، عدد 171، 5/ 1993، ص ص 122 ـ 147، 192.

5 ـ ضاهر، عادل. **الأسس الفلسفية للعلمانية**، بيروت، دار الساقي، ط 1، 1993؛ 429 ص.

6 ـ العظمة، عزيز. **العلمانية من منظور مختلف**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، ك 2، 1992؛ 378 ص.

7 ـ محمود، زكي نجيب. **تجديد الفكر العربي**، بيروت/ القاهرة، دار الشروق، ط 5، 1978؛ الأولى 1971؛ 288 ص.